Early Journal Content on JSTOR, Free to Anyone in the World

This article is one of nearly 500,000 scholarly works digitized and made freely available to everyone in the world by JSTOR.

Known as the Early Journal Content, this set of works include research articles, news, letters, and other writings published in more than 200 of the oldest leading academic journals. The works date from the mid-seventeenth to the early twentieth centuries.

We encourage people to read and share the Early Journal Content openly and to tell others that this resource exists. People may post this content online or redistribute in any way for non-commercial purposes.

Read more about Early Journal Content at http://about.jstor.org/participate-jstor/individuals/early-journal-content.

JSTOR is a digital library of academic journals, books, and primary source objects. JSTOR helps people discover, use, and build upon a wide range of content through a powerful research and teaching platform, and preserves this content for future generations. JSTOR is part of ITHAKA, a not-for-profit organization that also includes Ithaka S+R and Portico. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

I.

Johann Gottlieb Fichte

als Politiker.

Von

E. Zeller.

Unter den Männern, deren Andenken Berlin bei seiner Universitäts-Jubelfeier zu erneuern haben wird, in diesem reichen Verzeichniß gefeierter Gelehrten sind Wenige, die an Geist und wissenschaftlicher Bedeutung, noch Wenigere, die durch ihre Persönlichkeit und ihren Charakter, durch ihren sittlich belebenden, stärkenden, allseitig anregenden Einfluß auf ihre Umgebungen, mit Johann Gottlieb Fichte zu vergleichen wären. In die Geschichte der Philosophie hat er selbst seinen Namen schon frühe mit unvertilgbaren Zügen eingeschrieben; und wir Späteren werden immer zunächst an diese Seite seiner Leistungen denken, wenn von Fichte die Rede ist. Aber für seine Zeit nicht minder wichtig, und an unmittelbarer Wirkung auf das Ganze noch weit ergiebiger war die Thätigkeit, durch welche er sich an dem sittlichen und politischen Leben unseres Volkes, an der Kräftigung des Nationalgeistes, an der Erhebung Deutschlands aus tiefem Fall betheiligt hat, und noch anziehender vielleicht, als für den Philosophen der Denker, ist für den Menschenkenner der Mann, für welchen

seine Wissenschaft selbst nur der Ausdruck und der geistige Rückhalt eines Charakters war, den wir den besten aller Zeiten unbedenklich an die Seite setzen dürfen. Es wäre eine lohnende Aufgabe, diesen Charakter noch umfassender und eindringender, als dieß bis jetzt geschehen ist, in der Einheit seines Wesens darzustellen, in der Grundrichtung und in den Umwandlungen seiner philosophischen Ueberzeugung, in seinen politischen socialen und religiösen Bestrebungen, in seinem öffentlichen und seinem Privatleben uns die Entwicklung und Erscheinung einer und derselben in Einem Gusse geformten Persönlichkeit zu schildern. Hier jedoch begnügen wir uns, eine Seite seines Wirkens, die politische und nationale, ins Auge zu fassen, und auch diese können wir in dem Rahmen, den wir uns gezogen haben, entfernt nicht erschöpfen, sondern nur nach den Umrissen und Grundzügen bezeichnen.

Werfen wir zuerst einen raschen Blick auf den Mann selbst und auf die Zeit, die ihn hervorgebracht hat. Die Natur hatte Fichte, nach Allem, was wir von ihm wissen, zwar nicht mit sehr glänzenden, aber mit höchst tüchtigen Anlagen ausgestattet, und die ersten Umgebungen seiner Kindheit hatten ihre naturgemäße Entwicklung begünstigt. Schon als Knabe zeichnete er sich durch einen lebendigen Geist, eine ungewöhnliche Auffassungskraft, ein vortreffliches Gedächtniß, einen scharfen und klaren Verstand aus. Frühe äußerte sich bei ihm die Neigung zu einsamem Nachsinnen und in sich gekehrter Selbstbetrachtung. Ein offener und gerader, einfacher und genügsamer Sinn, ein kräftig und fest angelegter Wille, ein redliches frommes Gemüth war die Ausrüstung, mit welcher ihn das väterliche Haus zum Gang durchs Leben entließ. Wechselnde Schicksale zeitigten seinen Charakter; Noth und Entbehrung, die Schule tüchtiger Männer, blieb dem unbemittelten Bauernsohn nicht erspart; er lernte bei Zeiten seine Ueberzeugung sich selbst suchen, standhaft für sie eintreten, um ihretwillen Zurücksetzung erdulden, und in dieser Kunst hat ihn auch sein späteres Leben immer wieder geübt: als er seine Stelle in Jena daransetzte, um seiner wissenschaftlichen Unabhängigkeit nichts zu vergeben, als er in der Folge zu Berlin mitten unter den feindlichen Waffen seine begeisternden Reden an die deutsche Nation hielt, da hatte der Mann nur zu bewähren, was der Jüngling gelernt hatte. Auch sein Studium diente ihm, wie es soll, zur Bildung des Willens nicht minder, als des

Verstandes: durch die Klarheit seines Erkennens wollte er die Kraft und die folgerichtige Sicherheit des Handelns erringen: das Theoretische und das Praktische war ihm in seinem tiefsten Grund Ein und Dasselbe, und er wußte sich keinen wahrhaften Fortschritt nach der einen Seite ohne den entsprechenden auf der andern zu denken. Das letzte Ziel seines Strebens ist die sittliche Befreiung des Menschen durch die Wahrheit. Auf die Macht der Wahrheit vertraut er unbedingt; wo nur die rechte Erkenntniß sei, glaubt er, da müsse das richtige Handeln sich nothwendig von selbst einstellen; und wie er es als die erste Bedingung aller ächten Sittlichkeit betrachtet, daß der Mensch sich der Wahrheit ohne Winkelzüge und Vorbehalt hingebe, so ist ihm andererseits die Wahrheit nicht blos eine Sache des Verstandes oder gar des Gedächtnisses, sondern eine belebende Kraft, welche man sich nur in der lebendigsten Selbstthätigkeit aneignen, nur in unausgesetzter sittlicher Arbeit bewahren kann. Nichts weiß er sich weniger zu denken, als einen müßigen Besitz des Wissens, oder eine solche Ueberlieferung desselben, bei der es als ein fertiges von Hand zu Hand ginge: der Mensch besitzt nach ihm die Wahrheit nur, indem er sie sucht, indem er sie immer neu aus sich erzeugt, und wenn es möglich wäre, beides zu trennen, so würde er, wie Lessing, das Suchen ohne Besitz einem Besitz ohne fortwährendes Suchen unbedingt vorziehen. Auf dieser geistigen Lebendigkeit vor Allem beruht der außerordentliche Erfolg, welchen Fichte als Lehrer gehabt hat: er will sein Wissen nicht als eine ausgeprägte Münze weiter geben, sondern in seiner Rede selbst neu erzeugen; seine Vorträge sind nicht Monologen, denen man zuhören kann, oder nicht, sondern ein fortwährendes Zwiegespräch des Philosophen mit sich selbst, in welches er den Zuhörer unwillkürlich mit hereinzieht; dieser soll nicht die *Resultate* der Forschung in gutem Glauben von dem Lehrer annehmen, sondern die *Kunst* des Forschens gemeinschaftlich mit ihm üben und lernen, er soll in die Werkstätten seiner Gedanken hineinsehen, und die Arbeit des Meisters in geistiger Selbstthätigkeit nachbilden. Und weil so sein Erkennen ein lebendiges ist, so ist es auch immer auf's Leben bezogen; denn ein Wissen, welches nur in kräftigem Wollen ergriffen und behauptet werden kann, wird sich, seinem natürlichen Zug folgend, immer dem Gebiet der Willensthätigkeit mit Vorliebe zuwenden. Wer

es daher nicht vorher wüßte, dem würde schon Fichte's wissenschaftlicher und persönlicher Charakter dafür bürgen, daß er die Fragen des Rechts und des Staatslebens nicht vernachläßigt, und daß er auch auf diesem Felde den leitenden Gedanken seines Lebens, die Idee der sittlichen Freiheit, durchgeführt haben werde. Auch das aber könnte ein solcher, falls ihm die Eigenthümlichkeit des Philosophen näher bekannt wäre, zum Voraus vermuthen, daß es bei diesem Bestreben nicht ohne manche Schroffheit und Härte, nicht ohne befremdende Paradoxieen, nicht ohne die Gewaltsamkeit des Idealisten abgegangen sei, der die Wirklichkeit seinen Gedanken unterwerfen, nicht diese von jener empfangen will. Was von allen Dingen das Schwerste ist, die Entschiedenheit der eigenen Ueberzeugung mit der Anerkennung einer fremden, die Festigkeit der Grundsätze mit der Berücksichtigung der Verhältnisse, die Idealität des Philosophen mit dem praktischen Blicke des Weltmannes in's Gleichgewicht zu setzen, das mußte einem Charakter, wie Fichte, doppelt schwer werden. Sein Vertrauen zu seiner Wissenschaft ist nicht frei von Selbstüberhebung, seine Kühnheit überspringt nicht selten die Schranken, welche Natur und Geschichte der Macht des Menschen gesetzt haben; weil er nur die Wahrheit zu suchen sich bewußt ist, so zweifelt er auch nicht, daß das, was er findet, unumstößlich wahr sei, daß alle denkenden Menschen zu seiner Anerkennung gezwungen werden können; er *fragt* nicht nach der Möglichkeit dessen, was ihm gut und zweckmäßig scheint, sondern er *fordert* sie; er schließt: dieß ist nothwendig, also muß es irgend einmal wirklich werden, dieß ist von uns als nothwendig erklärt, also müssen wir an seine Verwirklichung Alles setzen. Für eine Zeit, die aus der Erschlaffung herausgerissen werden muß, die zu einem Verzweiflungskampfe um die höchsten Güter Antriebe und Kraft braucht, für eine solche Zeit sind so rücksichtslose, nicht rechts noch links blickende Charaktere unbezahlbar, wie sie ihrerseits umgekehrt dieser Zeit bedürfen, um ihre ganze Größe zu entfalten; mit der ungestümen Kraft ein gleiches Maß abwägender Besonnenheit, mit der Kühnheit des Idealisten die Umsicht des Staatsmanns zu verbinden, ist nur wenigen Lieblingen der Gottheit verliehen.

Dem Charakter, den wir soeben geschildert haben, brachte nun seine Zeit die ergiebigsten Stoffe, die fruchtbarsten Anregungen entgegen.

gegen. Fichte's Jugend fällt in den Zeitraum, welchen für Deutschland Friedrich der Große und Joseph II bezeichnen. Klopstock stand damals auf dem Gipfel seines Ruhmes, Herder und Goethe standen ihm eben zur Seite; an Lessing's Kämpfen für die Geistesfreiheit hat sich in Fichte der verwandte Sinn zuerst entzündet. Während er in Jena Theologie studierte, lehrte in Halle Semler, das Haupt der kritischen Schule. Um dieselbe Zeit (1781) ließ Kant das Werk ausgehen, welches der Philosophie eine neue Gestalt zu geben bestimmt war: die Kritik der reinen Vernunft. In dem gleichen Jahr kündigte Schiller in den Räubern der Welt das neue Gestirn an, welches zunächst wie ein drohender Komet am deutschen Dichterhimmel aufstieg. Ein Jahr vor Fichte's Geburt war Rosseau's „Gesellschaftsvertrag", diese Weissagung der französischen Revolution, erschienen. Als er 11 Jahre alt war, begann, als er 21 zählte, endigte der nordamerikanische Unabhängigkeitskrieg. Sein männliches Alter fällt in die Jahre zwischen dem Anfang der Staatsumwälzung in Frankreich und die deutschen Befreiungskämpfe. Es bedarf nur eines flüchtigen Blicks auf diese Daten, um uns die Zeit zu vergegenwärtigen, aus der Fichte hervorging, dieses vorwärts drängende freiheitsdurstige Geschlecht, mit seinem Mißtrauen gegen alle Ueberlieferungen und Auctoritäten, mit seinem Eifer für Aufklärung, Weltverbesserung und Menschenbeglückung, mit seinen kühnen Entwürfen und seinen erbärmlichen Zuständen, mit seinem redlichen und ernsten, oft aber auch so unerfahrenen und nebelhaften Enthusiasmus, mit den seltenen, in solcher Vereinigung nie dagewesenen Kräften, über die es zu verfügen, den wichtigen Aufgaben, die es zu lösen, den ungemeinen Hindernissen, die es zu überwinden hatte.

Für eine Natur, wie Fichte, verstand es sich von selbst, daß er sich in einer solchen Zeit nur auf die Seite des entschiedensten Fortschritts stellen konnte. Aber weil er nicht blos ein freier, sondern zugleich ein wissenschaftlicher Kopf war, so war es nicht minder nothwendig für ihn, daß er den Fortschritt und die Freiheit zunächst in der Wissenschaft, in der Philosophie suchte. Ihr warf er sich mit Zurücksetzung seiner theologischen Fachstudien in die Arme. Aber auch hier war es immer nur das Große und Durchgreifende, was ihn anzog. Der erste Führer, dessen Leitung er sich überließ, war Spinoza. Das

festgefugte, in großem Sinn entworfene System dieses Denkers mußte seinem klaren, nach Einheit und Folgerichtigkeit strebenden Geiste zusagen, die Rücksichtslosigkeit, mit der jener das Einzelwesen dem Ganzen zum Opfer brachte, stimmte zu der Gediegenheit und Ganzheit seines eigenen Wesens, die uneigennützige Hingebung des jüdischen Philosophen an die Gottheit, die klassische Selbstlosigkeit seines Denkens, die hohe Reinheit seiner Moral mußte für ihn einnehmen. Und die Spuren dieses Einflusses lassen sich auch später, und in allen Wendungen der Fichte'schen Lehre, deutlich erkennen. Aber Eines fehlte ihm bei Spinoza, dessen er vor Allem bedurfte: die Freiheit. In jenem pantheistischen Systeme, wo sich Alles mit mathematischer Nothwendigkeit aus Einem obersten Grund entwickeln soll, fand die freie Selbstbestimmung keinen Raum. So ließ Spinoza eines seiner tiefsten Bedürfnisse unbefriedigt. Eben diesem Bedürfniß kam aber die Lehre auf's Vollständigste entgegen, welche damals von Königsberg aus ihren Eroberungszug durch die wissenschaftliche Welt begann, die Kantische Philosophie. Und nicht allein dieses: Kant hatte alle Standpunkte und Ergebnisse der philosophischen Entwicklung seit einem Jahrhundert mit genialem Geiste zusammengefaßt, um sie durch einander theils zu ergänzen theils zu vernichten; er hatte eine radikale Umwälzung des philosophischen Bewußtseins nicht blos gefordert, sondern in gründlicher, durch langjährige Gedankenarbeit geweihter Forschung vollzogen; und indem er so aus der bisherigen Philosophie das Resultat zog, um sie eben dadurch auf einen neuen Standpunkt zu erheben, stellte er zugleich allen Bedürfnissen und Bestrebungen seiner Zeitgenossen, ihrem ganzen Neuerungs- und Verbesserungsdrange, die vollständigste wissenschaftliche Befriedigung in Aussicht. Die Herrschaft seines Systems konnte in jener Zeit nicht ausbleiben, weil dieses System eben nur in Gedankenform aussprach, was die Zeit selbst im Innersten bewegte. Das Losungswort der Zeit war die Aufklärung: der Mensch soll nichts für wahr halten, von dessen Wahrheit er sich nicht durch eigene Prüfung überzeugt hat. Das Gleiche verlangt Kant in der gründlichsten Weise für die Philosophie: wir sollen keine Vorstellung annehmen, deren Ursprung wir nicht geprüft, wir sollen den Aussprüchen unserer eigenen Vernunft keinen Glauben schenken, ehe wir die Natur unseres Erkenntnißvermögens untersucht, seine Tragweite und seine

Grenzen festgestellt haben. Der Drang der Zeit ging auf freie Selbstbestimmung in allen Gebieten: keine wissenschaftliche, religiöse oder politische Auktorität sollte anerkannt werden, ehe der Anerkennende selbst ihr die Vollmacht ausgestellt hatte, keine Ordnung geduldet, welche die Gesellschaft sich nicht frei gegeben hatte. Kant sagt uns, daß eben dieses das allgemeinste Gesetz unserer Natur sei; daß alles, was in unser Bewußtsein eintritt, die ganze Erscheinungswelt, nur durch uns selbst, durch die eigene Thätigkeit des anschauenden und begreifenden Geistes die Gestalt erhalte, in der es sich uns darstellt. Die Zeit begehrte ein klares, begreifliches, praktisch nutzbares Wissen, sie wollte von unverstandenen Dogmen, von einer unfruchtbaren Metaphysik nichts hören. Kant leistete ihr den Dienst, diesen Hang theoretisch zu rechtfertigen; alle Metaphysik, erklärte er, ist Träumerei, alle angeblichen Belehrungen über die übersinnliche Welt sind eine Täuschung; unser Wissen erhält seinen Inhalt nur aus der Erfahrung, die Erfahrung aber beruht auf der Wahrnehmung, und wahrnehmen können wir nur in den Formen, an welche die Natur unser Wahrnehmungsvermögen geknüpft hat: die Dinge sind uns immer nur in sinnlicher Form, nur als Erscheinungen gegeben, von dem Ding an sich können wir nichts wissen. Der Ruf der Zeit galt der Freiheit. Kant erkannte im freien Willen das eigentliche Wesen des Menschen, das Einzige, was ihm die übersinnliche Welt aufschließe, was ihm das Dasein eines Gottes und die Fortdauer nach dem Tode verbürge; nach allgemein gültigen Freiheitsgesetzen, nicht nach sinnlichen Antrieben zu handeln, aus seiner Vernunft heraus sich selbst zu bestimmen, nicht von der Naturgewalt der niederen Triebe sich bestimmen zu lassen, darin besteht nach ihm einzig und allein seine Aufgabe und seine Würde. Es begreift sich, wenn ein solches System einen Fichte so gewaltig ergriff, daß er sich ihm bald gänzlich in die Arme warf; und auch später noch, als er sich in mancher Beziehung andere Wege gesucht hatte und bei seinen Zeitgenossen sogar in den Ruf des Mysticismus gekommen war, hegte er gegen den Urheber desselben eine solche Verehrung, daß er in einer Vorlesung aus seinem letzten Lebensjahr (Werke IV, 570) die Weissagung über den Geist, der in alle Wahrheit leite, nach seiner keck umdeutenden Weise, durch keinen Anderen vollkommener, als durch Kant, erfüllt findet. Zugleich begreift

es sich aber auch, daß Fichte nicht allzu lange bei Kant stehen blieb, sondern bald eine Vollendung der Philosophie suchte, zu welcher Kant den Grund gelegt hatte. Kant hatte gezeigt, daß die Dinge uns nur so erscheinen, wie sie uns nach der Natur unseres Erkenntnißvermögens erscheinen müssen; aber daß es wirklich von uns verschiedene Dinge seien, die uns erscheinen, daß unseren Vorstellungen von der Außenwelt etwas Reales zu Grunde liege, hatte er nicht bezweifelt. Aber mit welchem Rechte, fragt Fichte, sollen wir dieß voraussetzen? Wenn wir nicht wissen können, *was* die Dinge an sich, außer unserer Vorstellung, sind, woher können wir wissen, *daß* solche Dinge an sich sind? Gegeben sind uns nur unsere Vorstellungen, d. h. nur gewisse Bestimmungen unseres Bewußtseins; wie sollen wir von diesem rein Innerlichen zu einem Aeußeren, einer von unserem Vorstellen unabhängigen Welt kommen, wie könnte uns eine solche ihr Dasein beweisen? Sie beweise es uns, hatte Kant gesagt, durch die Thatsache, daß sich unsere Wahrnehmungen uns unwillkürlich, als ein Gegebenes, aufdrängen. Allein diese Thatsache, antwortet Fichte, erlaubt auch eine andere Erklärung. Warum könnte nicht die Nothwendigkeit, welche jene Vorstellungen uns aufdrängt, welche sie uns als ein Gegebenes erscheinen läßt, in unserer eigenen Natur liegen? Ja *muß* sie nicht in ihr und in ihr allein liegen, wenn die Grundeigenthümlichkeit unseres Wesens, die Selbstbestimmung und Selbstthätigkeit, gewahrt sein soll? Kann etwas *in* uns und *für* uns sein, was nicht *durch* uns gesetzt wäre? Wagen wir also den letzten vollendenden Schritt, lassen wir die Voraussetzung eines von uns selbst verschiedenen Dinges ganz fallen, begreifen wir alle unsere Vorstellungen als Erzeugnisse unseres eigenen Geistes, erkennen wir in allem Wirklichen nur die Erscheinung des Ich, welches die Dinge als die Bedingung seines Selbstbewußtseins selbst hervorbringt, eben deßhalb aber mit seiner unendlichen schöpferischen Kraft über alles Gegebene übergreift, und sich in freiem sittlichen Handeln als die Macht über die Dinge bethätigt. Durch solche Gedanken wurde der Kantische Kriticismus von Fichte überschritten und zu einem kühnen und schroffen Idealismus fortgebildet, — so kühn und schroff, daß er selbst es auf dieser kahlen Höhe nicht für die Dauer aushielt, ohne zu schwindeln. Nachdem er jenen Idealismus etwa acht Jahre mit der vollen Entschiedenheit seines Wesens

vertreten hatte, begann er ihn wesentlich umzugestalten. Hatte er bisher ohne genauere Bestimmung von dem Ich geredet, welches die ganze Welt als seine Erscheinung hervorbringe, so faßte er jetzt die Frage schärfer in's Auge, wie sich jenes unendliche Ich zu dem „empirischen Ich", zu der Einzelpersönlichkeit verhalte, welche in einem bestimmten Punkt des Raumes und der Zeit gestellt, diese Welt als Bedingung ihres eigenen Daseins vorfindet; und bald überzeugte er sich, daß jener Grund aller Erscheinung nicht Ich zu nennen sei, daß er vielmehr als das Urwesen, oder die Gottheit, dem Gegensatz von Ich und Nichtich, von Subjekt und Object, schlechthin vorangehe. Aber wie er selbst niemals zugegeben hat, daß er damit seinem früheren Standpunkt untreu geworden sei, so ist auch wirklich diese Aenderung seines Systems, wenn man genauer zusieht, lange nicht so durchgreifend, als man zunächst glauben möchte. Denn fortwährend hielt er daran fest, daß die Außenwelt nur im Wissen und für das Wissen Realität habe, daß der religiösen und philosophischen Weltbetrachtung Gott allein für ein Wirkliches, alles Andere, außer Gott, in seiner Besonderheit gar nicht als ein Seiendes gelten könne; womit zwar die Gottheit an die Stelle des unendlichen Ich gesetzt, aber nach wie vor der Eine unendliche Geist für das einzig Reale erklärt war. Fortwährend hatte er daher auch keinen Sinn für die Natur und die Naturforschung, sondern als die einzige wahrhafte Offenbarung des Ewigen erschien ihm das geistige und sittliche Leben des Menschen; und wenn er dieses jetzt auf den Gedanken der Gottheit und die religiöse Hingebung an die Gottheit gründen will, so liegt doch auch dieß von seinen früheren Grundsätzen nicht so weit ab: hier und dort ist die Forderung doch immer die, daß der Mensch handle, und daß er aus der Erkenntniß seines ewigen Wesens heraus handle.

Wir durften diese Auseinandersetzung über Fichte's philosophisches System nicht umgehen, weil erst von hier aus auf seine politischen Ideen das volle Licht fällt. Ist der Geist die schöpferische Macht, welche die Erscheinungen hervorbringt, so muß er sich als solche auch in der äußeren Erscheinung bewähren; ist die freie That das Erste und Letzte, aus dem selbst die Natur stammt, so wird noch viel mehr verlangt werden müssen, daß der Mensch seine sittliche Welt mit Freiheit sich selbst schaffe. Die Sittlichkeit wird auf diesem Standpunkt

nicht in der Zurückziehung aus der Sinnenwelt gesucht werden können, sondern in ihrer Beherrschung durch die Freiheit; das sittliche Streben wird sich nicht auf das Innere des Menschen beschränken, in der sittlichen Idee wird unmittelbar der Trieb liegen, sich auszubreiten und in der Welt durchzusetzen; und je höher nun hier die Ansprüche gespannt sind, je weniger ihnen daher die Wirklichkeit entspricht, um so stärker wird der Reiz, dieser verkehrten Welt die wahre, den bestehenden Zuständen das politische Ideal entgegenzusetzen. Ein Philosoph, wie Fichte, konnte sich der Politik nicht entschlagen, und er konnte in der Politik nur Idealist sein.

Dieser Gegensatz des Ideals gegen die Wirklichkeit tritt uns bei Fichte als die Triebfeder seiner schriftstellerischen Thätigkeit auf diesem Felde gleich zu Anfang entgegen. Seine zwei ersten politischen Schriften [1]) sind Gelegenheitsschriften, und ihr Inhalt ist die Forderung und Vertheidigung politischer Reformen. Durch beide geht noch etwas von dem Geist, in dem Schiller zwölf Jahre zuvor seine Räuber geschrieben hatte, etwas von dem Tone französischer Conventsreden. Wie es in diesen gewöhnlich war, gegen die „Tyrannen“ im Allgemeinen zu donnern — und Tyrann hieß ja jeder Regent —, so wirft Fichte in seiner „Zurückforderung der Denkfreiheit“ die Fürsten, als ob einer nothwendig sein müßte, wie der andere, alle zusammen, um über alle bald mit stürmischer Leidenschaft, bald im Tone der schneidendsten Geringschätzung sich zu ergehen. „Nein, ihr Völker, ruft er aus (W. W. VI, 6), alles alles gebt hin, nur nicht die Denkfreiheit. Immer gebt eure Söhne in die wilde Schlacht, um sich mit Menschen zu würgen, die sie nie beleidigten, entreißt euer letztes Stückchen Brod dem hungernden Kinde und gebt es dem Hunde des Günstlings — gebt alles hin; nur dieses vom Himmel abstammende Palladium der Menschheit, dieses Unterpfand, daß ihr noch ein anderes Loos bevorstehe, als dulden, tragen und zerknirscht werden, — nur

[1]) Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europen's die sie bisher unterdrückten. Eine Rede. Heliopolis, im letzten Jahre der alten Finsterniß (1793). Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution 1793. Beides jetzt im 6. Band von Fichte's Werken.

dieſes behauptet". Und wenn er unmittelbar darauf die Miene annimmt, als ob er die Fürſten entſchuldigen wolle, daß ſie nicht anders ſind, ſo lautet dieſe Entſchuldigung verletzender, als die ſtärkſte Anklage. „Haßt eure Fürſten nicht, ſagt er, euch ſelbſt ſolltet ihr haſſen. Eine der erſten Quellen eures Elendes iſt die, daß ihr von ihnen und ihren Helfern viel zu hohe Begriffe habt". Wie weiſe ſie ſich auch in ihrer Politik, dem Erbſtück halbbarbariſcher Jahrhunderte dünken mögen: das könnt ihr ſicher glauben, daß ſie von dem, was ſie wiſſen ſollten, von ihrer eigenen wahren Beſtimmung von Menſchenwerth und Menſchenrechten, weniger wiſſen, als der Ununterrichtetſte unter Euch". Woher ſollten ſie es auch erfahren, ſie für die man eine eigene, von der allgemeinen himmelweit verſchiedene Wahrheit hat, „ſie, deren Kopfe man von Jugend auf mühſam die allgemeine Menſchenform nimmt, und ihm diejenige einpreßt, in welche allein eine ſolche Wahrheit paßt"? „Wie ſollten ſie, wenn ſie es auch erführen, je Kraft haben, es zu begreifen? ſie, deren Geiſte man künſtlich durch eine erſchlaffende Sittenlehre, durch frühe Wollüſte, und wenn ſie für dieſe verſtimmt ſind, durch ſpäten Aberglauben ſeine Schwungkraft raubt". „Man iſt verſucht, fügt er mit bitterem Hohn bei, ein ſtets fortdauerndes Wunder der Fürſehung anzunehmen, wenn man in der Geſchichte doch ſo ungleich mehr blos ſchwache als böſe Fürſten antrifft; und ich wenigſtens rechne den Fürſten alle Laſter, die ſie *nicht* haben, für Tugenden an, und danke ihnen für alles das Böſe, das ſie mir *nicht* thun". Die ungerechte Allgemeinheit und übertreibende Herbheit dieſer Anklagen — ungerecht und übertrieben ſelbſt in den damaligen Zuſtänden, welche doch mit unſern jetzigen keine Vergleichung aushalten — konnte nicht glänzender widerlegt werden, als dadurch, daß ihr Urheber unmittelbar darauf von einem deutſchen Fürſten — freilich einem Karl Auguſt — als Profeſſor nach Jena berufen wurde; und dieſe Univerſität hatte den hochherzigen Schritt ihres fürſtlichen Beſchützers nicht zu bereuen; denn Fichte mehr, als irgend einem Anderen, hatte ſie es zu verdanken, daß ſie in den letzten zwölf Jahren vor der unglückſeligen Schlacht auf ihren Höhen ihre höchſte Blüthe erlebt hat. Auch dem Philoſophen würde man aber Unrecht thun, wenn man ihn nur nach ſolchen einzelnen Aeußerungen beurtheilen wollte. Schon die Schrift über die franzö-

sische Revolution, so wenig es auch an vernichtend scharfer Polemik darin fehlt, trägt doch in der Hauptsache das Gepräge einer ruhigen wissenschaftlichen Untersuchung; es handelt sich in ihr weit weniger um die Vertheidigung dessen, was geschehen ist, als um die Feststellung der Grundsätze, nach denen in jedem ähnlichen Fall geurtheilt werden müsse. Fichte will nachweisen, daß ein Volk das Recht habe, seine Staatsverfassung zu ändern, und sie nöthigenfalls auch einseitig zu ändern; daß der Adel sich nicht beklagen könne, wenn man ihm seine Privilegien, die Kirche, wenn man ihr ihren zeitlichen Besitz nehme. Für diesen Zweck untersucht er das Wesen und den Ursprung der staatlichen Vereinigung, und er findet dasselbe mit Rousseau und Kant in dem Gesellschaftsvertrag. Jeder Mensch ist von Natur schlechthin sein eigener Herr, jede Abhängigkeit von Andern kann sich nur auf seine freie Einwilligung, nur auf einen Vertrag gründen. Diesen Standpunkt hält F. in der genannten Schrift mit solcher Ausschließlichkeit fest, daß er selbst die elterliche Gewalt nur aus einem freiwilligen Akt herzuleiten weiß: das Kind gehört, wie er meint (a. a. O. W. W. VI, 139 ff.), den Eltern, weil sie sich seiner zuerst bemächtigt haben, um die gemeinschaftlichen Ansprüche der Menschheit an dasselbe und ihre Pflichten gegen dasselbe zu übernehmen; ja es würde, wie er beifügt, aus demselben Grunde, nach dem Rechte der ersten Besitzergreifung, der Geburtshelferin gehören, wenn nicht diese nur im Auftrag der Eltern handelte. Wenn so selbst die erste und natürlichste Verbindung zwischen Menschen auf eine willkürliche Handlung zurückgeführt wird, so wird dieß von jeder späteren und künstlicheren in verstärktem Maaß gelten müssen: der Staat kann nur durch einen Vertrag zu Stande kommen und Niemand ist ihm gegenüber zu etwas verbunden, wozu er sich nicht durch einen Vertrag verbinden kann. Jeder Vertrag kann aber, wie Fichte damals noch irrigerweise annahm, nicht blos durch Uebereinkunft der Parteien, sondern auch einseitig von einer derselben aufgelöst werden, wenn sie nur die andere für etwaige Nachtheile entschädigt; denn da er nur auf ihrem übereinstimmenden Willen beruhe, meint der Philosoph, so höre er auf, zu existiren, wenn diese Uebereinstimmung aufhöre. Auch der Staatsvertrag könne mithin von jedem Betheiligten in jedem beliebigen Augenblicke gekündigt werden, und auf dieses Recht zu verzichten, einen Staatsvertrag und

eine Verfassung für unabänderlich zu erklären, sei rechtlich unmöglich. Dem Zweck aller staatlichen Verbindung würde ein solches Versprechen ohnedem schnurstracks zuwiderlaufen. Denn dieser Zweck sei in letzter Beziehung kein anderer, als die Cultur zur Freiheit; ein solcher Zweck vertrage sich aber mit einer unveränderlichen Staatsverfassung weder dann, wenn diese Verfassung selbst ihn verfolge, noch wenn sie ihn verhindere. Im letztern Fall versteht sich dieß von selbst; aber auch im erstern läßt es sich, wie F. glaubt, nachweisen. Denn in demselben Maaß, wie sich die Menschheit der wirklichen sittlichen Freiheit annäherte, würde die staatliche Fürsorge für dieselbe entbehrlich, und könnte das Ziel je völlig erreicht werden, wäre kein Staat und keine Staatsverfassung mehr nöthig. Wie man daher die Sache ansehen mag: Verfassungsänderungen, und auch einseitige Verfassungsänderungen sind nicht allein zuläßig, sie sind selbst nothwendig, kein Volk kann darauf verzichten, weil es auf seine freie Selbstbestimmung, auf seinen Fortschritt zur Freiheit nicht verzichten kann, und hätte eines darauf verzichtet, so wäre dieser Verzicht null und nichtig, weil er unveräußerliche Menschenrechte beträfe, die man durch keinen Vertrag aufgeben oder verlieren kann. Wer allerdings mit einer Verfassungsänderung nicht einverstanden ist, den kann man, nach Fichte's eigenen Grundsätzen, nicht zwingen, daß er sich ihr unterwirft; aber ebenso wenig kann er die, welche sie verlangen, nöthigen, sie zu unterlassen; in einem solchen Fall bleibt nur übrig, daß jeder von beiden Theilen seinen eigenen Weg gehe, und den anderen auf dem seinigen ungestört lasse: mögen die, welche in dem alten Staat bleiben wollen, sich, so gut sie können, darin einrichten, nur sollen sie Andere nicht hindern, neben ihrem altväterischen Schloß ein Staatsgebäude nach eigenem Geschmack und Bedürfniß aufzuführen. Fichte hat an diesem Ausweg auch noch später in seinem Naturrecht festgehalten, und der Vertragstheorie bleibt wirklich kein anderer übrig; daß er aber praktisch möglich sei, daß zwei oder mehrere Staaten in demselben Raume beisammen sein könnten, ohne sich bei jeder Bewegung zu stören und sich schließlich zu zerstören, dieß freilich hat Fichte durch die Beispiele von angeblichen Staaten im Staat, die er anführt (a. a. O. 149 ff.), der Juden, des Militärs, des Adels und des Klerus, entfernt nicht bewiesen. Die Einseitigkeit seiner Voraussetzungen bringt sich eben hier in unmög-

lichen Folgesätzen an den Tag. Ihn selbst jedoch stört diese Schwierigkeit nicht; er sieht nicht, daß gerade seine Vertragstheorie jede Verfassungsänderung, über die nicht alle Staatsbürger übereinstimmen, also überhaupt jede Verfassungsänderung unmöglich machen würde; er hält sich an das, wie er glaubt, durch seine Beweisführung gesicherte Ergebniß, und fragt nun weiter, was sich im Fall einer Verfassungsänderung für die bisher Bevorzugten, was sich insbesondere für die Stände ergebe, welche im Feudalstaat die größten Vorrechte besessen und durch seinen Untergang am Meisten gelitten hatten, den Adel und den Klerus. Nach allem Bisherigen läßt sich zum Voraus erwarten, daß er sich auch hier im Princip auf die Seite der Revolution stellen werde. Gesetzt auch, es seien gewissen Volksklassen in einem Staatsvertrag besondere Begünstigungen eingeräumt, so kann dieß nach Fichte doch immer nur auf Widerruf geschehen sein, denn das Recht, seine Verträge auch einseitig wieder aufzuheben, ist ihm zufolge ein unveräußerliches Menschenrecht, das Versprechen, seinen Willen über den Gegenstand des Vertrags nicht zu ändern, wäre ein Versprechen, seine Einsichten nicht zu vermehren und zu vervollkommnen; sobald daher der unbegünstigtere Bürger bemerkt, daß er durch den Vertrag mit dem begünstigten übervortheilt sei, steht es ihm frei, den nachtheiligen Vertrag aufzuheben. Hiemit ist die Frage im Grundsatz entschieden. Indessen ist Fichte damit nicht zufrieden. Er führt aus, daß zwischen den privilegirten Klassen und dem Volke gar kein wirkliches Vertragsverhältniß bestehe, daß die Rechte und Verbindlichkeiten aus einem solchen Vertrage sich nicht vom Vater auf den Sohn forterben könnten, daß die Vorrechte der Privilegirten, wenn man sie im Einzelnen prüfe, auf unrechtmäßiger Usurpation und grundlosen Ansprüchen beruhen. Er untersucht die Entstehung des Adels, um zu zeigen, daß die Vorzüge der Geburt nur allmälig durch Unwissenheit, Anmaßung und Mißbrauch herbeigeführt worden seien, daß sie aber in unserer Zeit keinen Boden mehr haben, daß der Adel als solcher keine Rechte gewähre, ja daß selbst sein Dasein lediglich vom Willen des Staats abhänge. Er wendet sich ebenso gegen die Kirche, um ihre politischen Ansprüche zu prüfen, und während er die Orthodoxie seiner Zeit mit der ätzendsten satyrischen Lauge übergießt [1]),

[1]) Hier ein Beispiel. „Unseren heutigen Eiferern für die Aufrechthaltung

gewinnt er seinerseits, wie sich nicht anders erwarten ließ, das Ergebniß, daß sich der Staat um die Kirche nicht im Geringsten zu kümmern, und die Kirche beim Staate schlechthin nichts zu suchen habe. „Die Kirche, sagt er, hat ihr Gebiet in der unsichtbaren Welt und ist von der sichtbaren ausgeschlossen; der Staat gebietet nach Maaßgabe des Bürgervertrages in der sichtbaren und ist von der unsichtbaren ausgeschlossen". Fällt Jemand vom Glauben der Kirche ab, so mag ihn diese ausschließen, oder wenn er Lehrer ist, absetzen, sie mag ihn, falls sie dieß vor ihrem Gewissen verantworten kann, verdammen und verfluchen, mag ihn des Himmels verweisen und ihn in die Hölle gefangen setzen, mag auch etwa Scheiterhaufen errichten, auf denen jeder sich verbrennen könne, der gern verbrannt sein will, um selig zu werden; aber die Macht des Staats darf sie nicht gegen

---

ihres reinen alleinseligmachenden Glaubens" — sagt F. S. 253, „muß ich eine Lehre geben, die den Verdruß reichlich ersetzt, den ihnen die Durchlesung dieses Kapitels verursachen könnte. Wenn sie ihren Glauben dadurch zu behaupten suchen, daß sie etwa die abenteuerlichsten Sätze aufgeben und ihn der Vernunft näher zu bringen suchen, so ergreifen sie ein Mittel, das geradezu gegen ihren Zweck läuft." Damit, meint er, werde nur der Zweifel auch gegen das Beibehaltene erregt, und indem das System abgekürzt werde, werde seine Prüfung und Uebersicht erleichtert. „Geht den umgekehrten Weg: jede Ungereimtheit, die in Anspruch genommen wird, beweiset kühn durch eine andere, die etwas größer ist; es braucht einige Zeit, ehe der erschrockene menschliche Geist wieder zu sich selbst kommt, und mit dem neuen Phantome, das anfangs seine Augen blendete, sich bekannt genug macht, um es in der Nähe zu untersuchen, läuft es Gefahr, so spendet ihr aus dem unerschöpflichen Schatze eurer Ungereimtheiten ein Neues; die vorige Geschichte wiederholt sich, und so geht es fort bis an's Ende der Tage. Nur laßt den menschlichen Geist nicht zum kalten Besinnen kommen, nur laßt seinen Glauben nie ungeübt; und dann trotzt den Pforten der Hölle, daß sie eure Herrschaft überwältigen". Man würde übrigens dieser wahrhaft Lessingischen Stelle Unrecht thun, wenn man sie als bloße Ironie faßte. Fichte's Rath ist ja auch in neuerer Zeit vielfach mit bestem Erfolge befolgt worden, und daß dieß nicht immer Einfalt sondern auch Politik war, dafür wollten wir gutstehen.

ihn brauchen, und physische Gewalt nicht gegen ihn ausüben. Der Staat umgekehrt mag staatsgefährliche Lehren verbieten, aber er hat kein Recht zu gebieten, was Jemand glauben und lehren soll: das Gebiet des Staats und der Kirche ist gänzlich geschieden. Was aber die irdischen Güter betrifft, durch deren Besitz sich die Kirche ein Dasein in der sichtbaren Welt gegeben hat, so meint Fichte, diese seien ihr immer nur bedingungsweise überlassen: wer ihr etwas schenke, der thue dieß nur, um ihre himmlischen Güter dafür zu bekommen; wenn er nicht mehr glaube, daß dieß der Fall sein werde, oder wenn seine Erben dieß nicht glauben, so sei der Vertrag, den sie mit der Kirche geschlossen haben, aufgehoben, denn der Schenkende habe eben damit jede Bürgschaft für die Erfüllung der Bedingung, an die er die Schenkung geknüpft hatte, verloren; ja streng genommen könnte Jeder die Kirchengüter als herrenloses Gut an sich nehmen, da eine Anstalt aus der unsichtbaren Welt keine Rechte in der sichtbaren besitzen könne, und wenigstens dem jeweiligen Inhaber eines Kirchenguts müßte jedenfalls das Recht zustehen, es zu behalten, und allen, die aus einer Kirche austreten, das Recht, ihren Antheil an dem gemeinsamen Vermögen zurückzufordern. — Eine weitere Fortsetzung der „Beiträge", worin wohl noch manche ähnliche Fragen erörtert worden wären, ist unterblieben.

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, diese Ansichten zu prüfen; wir haben weder das Wahre darin zu vertheidigen, noch ihre Blößen aufzudecken, wir hatten sie nur als bezeichnende Aeußerungen des Fichte'schen Geistes zu berichten. Ihr Urheber selbst hat fortwährend an ihrer Berichtigung und Vervollständigung gearbeitet. Die großen Fragen des Staatslebens und der Gesellschaft haben ihn bis zu seinem Tode beschäftigt, und eine Reihe von Vorlesungen und Schriften bezeichnet die Stufen, welche seine politische Theorie hiebei durchlaufen hat. Zu einem durchaus befriedigenden Abschluß ist sie nicht gekommen; aber es ist ein Beweis seiner philosophischen Rastlosigkeit und Spürkraft, daß er die Hauptgesichtspunkte, aus denen sich sein Gegenstand betrachten ließ, nach und nach vollständig herausgearbeitet hat; wie es andererseits für seine Neigung zu vorzeitigem Abschließen und einseitiger Durchführung seiner Untersuchungen Zeugniß ablegt, daß er dieselben nicht gleichzeitig zur Einheit zu verknüpfen, sondern sie

nur nacheinander, den einen durch den andern zurückdrängend, hervorzuheben gewußt hat. Wenn nämlich dem Staat überhaupt eine dreifache Aufgabe obliegt: der Rechtsschutz, die Sorge für das materielle Wohl, die Förderung der Sittlichkeit und der Bildung, so hat Fichte zuerst die erste von diesen Aufgaben einseitig in's Auge gefaßt, und den Staat auf den Zweck einer Rechtsanstalt beschränkt; in der Folge trat für ihn die zweite so entschieden in den Vordergrund, daß er eine socialistische Organisation der Arbeit verlangte; in dem letzten Abschnitt seines Lebens endlich erscheint ihm die Volkserziehung als die wichtigste und wesentlichste Bestimmung des Staates, und im Zusammenhang damit tritt auch das nationale Element, welches er früher vernachläßigt hatte, in den Mittelpunkt seines politischen Strebens. Wir haben die Ansichten des Philosophen durch diese ihre Entwicklungsformen etwas genauer zu verfolgen.

Auf dem ersten Standpunkt treffen wir Fichte nicht allein in den bisher besprochenen Schriften, sondern auch in der „Grundlage des Naturrechts“ vom Jahre 1796 (Werke 3. Bd.). Der Staat entsteht auch nach dieser Darstellung durch einen Vertrag, welchen die Einzelnen, nach natürlichem Recht vollkommen unabhängig, mit einander schließen. Dieser Vertrag ist nothwendig, weil nur durch ihn, und somit nur im Staate überhaupt ein Rechtszustand möglich ist; denn nur durch ihn ist dem Einzelnen für das rechtliche Verhalten aller Andern eine Bürgschaft gegeben; so lange aber diese Bürgschaft fehlt, ruht ihnen gegenüber die rechtliche Verpflichtung, da diese immer nur unter der Bedingung der Gegenseitigkeit gilt. Der Zweck und Inhalt des Staatsbürgervertrags ist demgemäß die gegenseitige Sicherung und nur diese; sie ist der gemeinsame Wille der Staatsbürger, jedes andere Interesse dagegen, alles was ihren Privatvortheil und ihre persönlichen Neigungen betrifft, ist ihr Einzelwille, und es ist insofern ganz richtig, wenn Rousseau zwischen der volonté générale und der volonté de tous unterscheidet: jene entsteht aus dieser nur dadurch, daß die selbstischen Einzelwillen in dem Wollen des gemeinen Besten und des allgemeinen Rechts sich ausgleichen, und sie ist nur da vorhanden, wo dieses gewollt wird; wenn auch alle Staatsbürger in ihren egoistischen Zwecken zusammenträfen, so hätte man doch immer nur eine

Gesammtheit übereinstimmender Einzelwillen, noch keinen Gemeinwillen. Es ist dieß die Ansicht vom Staate, welche durch Locke und das englische Staatswesen empfohlen, durch Rousseau allgemein geworden war, und für welche um dieselbe Zeit auch Kant in seiner Rechtslehre sich aussprach: nachdem lange genug durch Willkürherrschaft und übertriebene Bevormundung die Selbstständigkeit und Selbstthätigkeit der Staatsbürger unterdrückt worden war, handelte es sich vor Allem darum, den Begriff des Rechtsstaats sicher zu stellen, und darüber wurden andere Dinge, welche gleichfalls in der Aufgabe des Staats liegen, zurückgedrängt; wenn die Staatsgewalt bisher im Regieren und Bevormunden zu viel gethan hatte, wünschte man sie jetzt so viel wie möglich auf das Unerläßlichste, auf den Schutz der Privatrechte, zu beschränken, und alles Uebrige der Thätigkeit der Einzelnen zu überlassen. So auch Fichte. Der Staatsvertrag besteht nach ihm seinem näheren Inhalte nach aus drei Verträgen: dem Eigenthumsvertrag, dem Schutzvertrag und dem Vereinigungsvertrag; d. h. Jeder verspricht in demselben allen Andern, ihr Eigenthum, mit Einschluß ihrer Person, 1) nicht zu verletzen, vielmehr 2) in seinem Theile zu schützen, und dazu 3) sich mit allen zur Bildung einer allgemeinen Schutzmacht zu vereinigen, und seinen Beitrag für dieselbe zu leisten. Weiter erstreckt sich aber die staatsbürgerliche Verpflichtung auch nicht, und Fichte widerspricht insofern ganz folgerichtig Rousseau's Behauptung, daß Jeder sein ganzes Eigenthum an den Staat abgebe, um es von diesem als Bürger zurückzuerhalten. Nur um einen Beitrag für das Gemeinwesen handelt es sich ihm zufolge, und die Größe dieses Beitrags bestimmt sich durch den Staatszweck: es können Keinem höhere Leistungen und größere Beschränkungen seiner natürlichen Freiheit auferlegt werden, als zur Erreichung des gemeinsamen Zweckes, zum Schutz aller Rechte, nöthig sind.

Nach diesen Voraussetzungen versteht es sich von selbst, daß Fichte keine Verfassung gutheißen kann, welche nicht auf dem Grundsatz der Volkssouveränetät ruht. Doch ist er viel zu besonnen, um mit Rousseau für eine solche Demokratie zu stimmen, in welcher das Volk die höchste Gewalt unmittelbar in die Hand nähme. Auch von der Trennung der drei Staatsgewalten, welche Montesquieu und in etwas anderer Weise schon Locke vorgeschlagen hatte, weiß er sich keinen Er-

folg zu versprechen; ja in einer späteren Darstellung [1]) urtheilt er über diesen Ausweg, er sei unter aller Kritik, und es sei zu verwundern, wie verständige Deutsche so etwas in den Mund nehmen können. Dagegen glaubt er in seinem Naturrecht, Gesetz und Freiheit wären am Besten gesichert, wenn der Regierung eine eigene Aufsichtsbehörde, ein „Ephorat", gegenübergestellt würde, welche das Recht hätte, im Fall einer Gesetzwidrigkeit, durch ein Interdikt alle Staatsgewalt aufzuheben, das Volk zu versammeln, und die Regierung vor ihm zu belangen; denn eine solche Verantwortlichkeit der Regierung sei allerdings unerläßlich: „eine Verfassung, wo die Verwalter der öffentlichen Macht keine Verantwortlichkeit haben, ist eine Despotie". Daß auch bei dieser Einrichtung im äußersten Fall eine Volkserhebung nothwendig werden könnte, läugnet er nicht; aber eine solche, behauptet er, wäre keine Rebellion, wenn sie nur vom ganzen Volk ausgienge. „Das Volk", sagt er in dieser Beziehung (WW. III, 182), „ist nie Rebell, und der Ausdruck Rebellion, von ihm gebraucht, ist die höchste Ungereimtheit, die je gesagt worden: denn das Volk ist in der That und nach dem Rechte die höchste Gewalt, über welche keine geht, die die Quelle aller anderen Gewalt, und die Gott allein verantwortlich ist. Nur gegen einen Höheren findet Rebellion statt. Aber was auf der Erde ist höher, denn das Volk? Es könnte nur gegen sich selbst rebelliren, welches ungereimt ist. Nur Gott ist über das Volk; soll daher gesagt werden können: ein Volk habe gegen seinen Fürsten rebellirt, so muß angenommen werden, daß der Fürst ein Gott sei, welches schwer zu erweisen sein dürfte". In Wahrheit handelt es sich freilich bei der Aufgabe, die Fichte mit seinem Ephorat lösen will, nicht sowohl um das allgemeine, und in dieser Allgemeinheit höchst vieldeutige Princip der Volkssouveränetät, als um die Mittel für die richtige Ausmittlung und Darstellung des Volkswillens, um die Organe, durch welche das Volk sein Recht ausübt, und die Bedingungen, an welche die Wirksamkeit dieser Organe zu knüpfen ist. Es könnte Jemand so fest, wie nur Fichte, überzeugt sein, daß die letzte Quelle aller staatlichen Gewalt im Volk liege, und er könnte doch über die Vertheilung dieser Gewalt, über die Rechte und die Stellung der

[1]) System der Rechtslehre (Vorl. v. J. 1812) Nachg. Werke II, 631.

Regierung, eine ganz andere Ansicht haben; er könnte zugeben, daß das Volk als Ganzes nie Rebell sei, aber er könnte fragen, ob denn die Regierung und ihre Anhänger nicht auch mit zum Volk gehören, ob daher die Erhebung der Masse gegen die Regierung wirklich eine Handlung des ganzen Volkes und nicht vielmehr nur der Kampf eines Theils mit einem Theil sei; er könnte selbst ganz abgesehen von allen principiellen Bedenken das Fichte'sche Ephorat schon deßhalb verwerfen, weil es ein durchaus unpraktischer Vorschlag ist: denn entweder müßte es die Revolution permanent machen, oder wenn es dieß nicht wollte, hätte es einer kräftigen Regierung gegenüber nicht die mindeste reale Macht in Händen. Und dieses letztere Bedenken hat Fichte selbst später (Nachg. WW. II, 632) veranlaßt, seinen Vorschlag zurückzunehmen. In seinem Naturrecht jedoch ist er von demselben so befriedigt, daß er allen übrigen Verfassungsfragen nur einen untergeordneten Werth beilegt, und je nach den Umständen diese oder jene Regierungsform zuläßig findet, wenn nur durch ein Ephorat für ihre Beaufsichtigung gesorgt sei. Selbst die Erbmonarchie erklärt er bei einem unvollkommenen Stand der politischen Bildung für zuläßig, ja für rathsam; für den vollkommenen Staat allerdings hat er sie fortwährend bestritten, weil in diesem der höchste Verstand herrschen solle, der höchste Verstand aber nicht forterbe [1]) — womit aber freilich wieder eine verwickelte Frage sehr einfach abgemacht ist, und die entscheidenden politischen Gründe, welche in den meisten Ländern die Erbmonarchie unentbehrlich machen, unbeachtet gelassen sind.

Auch sonst hat Fichte die politische Theorie, die wir so eben kennen gelernt haben, in seiner spätern Zeit nur theilweise verlassen. So hat er namentlich die Lehre vom Staatsvertrag nie aufgegeben, und in eben der Stelle, worin er den Vorschlag eines Ephorats zurückzieht, erklärt er doch zugleich, die Rechtsprincipien, die dabei zu Grunde liegen, seien ganz richtig. Selbst das Recht der Revolution, das er früher behauptet hatte, hat er nicht ausdrücklich zurückgenommen, wiewohl er in der Folge erklärt hat (Nachg. WW. II, 634). ehe nicht eine gänzliche Umkehrung mit dem Menschengeschlecht vorgehe,

[1]) Wie er noch i. J. 1813 (WW. IV, 451. 457) sagt.

sei mit Sicherheit anzunehmen, daß Revolutionen statt eines Uebels ein anderes und gewöhnlich ein noch größeres herbeiführen. Dagegen sehen wir ihn seine Ansicht über die Aufgabe und Bestimmung des Staats allmälig erweitern, und im Zusammenhang damit auch über die Mittel zur Erfüllung dieser Aufgabe neue Vorschläge bei ihm auftauchen.

Schon in seinem Naturrecht vom J. 1796 hatte Fichte der socialen Frage besondere Aufmerksamkeit zugewendet. Den ersten Bestandtheil des Staatsvertrags soll ja der Eigenthumsvertrag bilden. Indem nun der Philosoph das Wesen dieses Vertrags genauer untersucht, kommt er zu der Ansicht: der Zweck alles Eigenthums sei der, leben zu können; die Erreichung dieses Zweckes sei im Eigenthumsvertrag garantirt; es sei mithin Grundsatz jeder vernünftigen Staatsverfassung: Jedermann soll von seiner Arbeit leben können. Durch diesen Grundsatz wird schon hier die vorausgesetzte Beschränkung des Staats auf den Rechtsschutz durchbrochen: während der Rechtsschutz nur in einer negativen Thätigkeit, in der Verhinderung der Rechtsverletzung besteht, wird dem Staat durch denselben eine positive Fürsorge für die Erhaltung der Einzelnen zur Pflicht gemacht. Das Mittel dazu ist eine Vertheilung der Arbeit, welche halb an die ältere Zunftverfassung, halb an neuere socialistische Theorien erinnert. Jeder Staatsbürger soll ein bestimmtes Geschäft treiben, das ihn ernährt, dafür wird er aber auch so weit gegen Concurrenz geschützt, daß er sich durch seine Arbeit ernähren kann, und wenn er dieß nicht kann, muß ihm so viel gegeben werden, daß er zu leben hat: der Arme erhält, wie Fichte glaubt, durch den Staatsbürgervertrag ein absolutes Zwangsrecht auf Unterstützung. Andererseits hat der Staat das Recht und die Pflicht, die Arbeit zu beaufsichtigen, die Zunftmeister zu prüfen, ihre Zahl für jedes Handwerk zu bestimmen, das Gleichgewicht zwischen Rohprodukten und Fabrikaten durch Beschränkung oder Beförderung ihrer Erzeugung herzustellen, einen höchsten Preis für die unentbehrlichen Lebensbedürfnisse festzusetzen, das Recht des Testirens zu beschränken u. s. w. Kurz, es wird schon hier eine staatliche Bevormundung der Arbeit verlangt, welche mit dem hohen Maaß von politischer Freiheit, das der Philosoph fordert, einen grellen Contrast bildet.

Noch viel weiter geht er aber vier Jahre später in seinem „ge-

schlossenen Handelsstaat“ (1800 WW. III, 387 ff.). Das Eigenthumsrecht — davon geht er hier aus — besteht nicht in dem Recht auf den ausschließenden Besitz einer Sache, sondern in dem ausschließenden Recht auf eine bestimmte freie Thätigkeit, ob sich nun diese auf eine bestimmte Sache beziehe oder nicht. Ein Eigenthum findet daher nur im Verhältniß zu anderen Menschen statt, und alles Eigenthumsrecht hat seinen Rechtsgrund lediglich in einem Vertrag Aller mit Allen, wodurch Jedem die ihm ausschließliche angehörige Sphäre seiner Thätigkeit bestimmt wird. Ein Vertrag aber ist immer nur unter der Bedingung der Gegenseitigkeit verbindlich. Dieß muß auch vom Eigenthumsvertrag gelten: nur derjenige ist verbunden, fremdes Eigenthum zu achten, der selbst ein Eigenthum besitzt, denn nur um seinen Antheil am Ganzen zu erlangen und zu erhalten, verzichtet Jemand auf seine natürlichen Ansprüche an das Eigenthum aller andern, der Staat kann daher dem Eigenthum der Einzelnen nur dann rechtlichen Schutz gewähren, wenn er Jedem ein Eigenthum, eine ausschließliche Berechtigung zu einer gewissen Sphäre, garantirt hat; und diese Eigenthumsvertheilung ist nur dann eine gerechte, wenn sie nach dem Gesetz völliger Gleichheit erfolgt, wenn Allen die gleiche Möglichkeit gewährt wird, sich durch Arbeit Annehmlichkeit des Lebens zu verschaffen. Demgemäß verlangt nun Fichte von dem Vernunftstaat die durchgeführteste Organisation der Arbeit. Für jeden einzelnen Erwerbszweig soll genau festgesetzt werden, wie viele sich ihm widmen dürfen; es sollen ebenso die Preise aller Produkte und Fabrikate vom Staat festgestellt werden; und für alle diese Anordnungen soll der Grundsatz maßgebend sein, daß für die gleiche Arbeit der gleiche Preis bezahlt wird, daß Alle bei gleicher Anstrengung gleich viel von den Genüssen des Lebens müssen erwerben können. Weil aber diese Einrichtung voraussetzt, daß das Gesammtvermögen des Staats keinen ihm unbekannten und von ihm unabhängigen Schwankungen unterworfen sei, so soll sich jeder Staat gegen alle andern merkantilisch schlechthin abschließen, und aller Handel mit dem Ausland soll einzig und allein durch den Staat betrieben werden; und damit auch die Summe der umlaufenden Werthzeichen sich gleich bleibe, will Fichte, nach dem Vorbild Lykurg's und Plato's, ein eigenes Landesgeld einführen, das im Ausland nicht angenommen wird — eine Aufgabe,

die einzelne neuere Staaten bekanntlich mit ihrem Papiergeld auf's Glücklichste gelöst haben.

Das Auffallende und Unausführbare dieser Vorschläge, die er auch später wiederholt hat[1]), wird uns nicht abhalten dürfen, das Verdienst ihres Urhebers anzuerkennen. Fichte ist einer der Ersten, wenn nicht der Erste, welcher in Deutschland die sociale Frage ernstlich in Angriff genommen hat. Wer uns aber eine wissenschaftliche oder praktische Aufgabe zum Bewußtsein bringt, dem müssen wir auch dann dankbar sein, wenn ihm selbst ihre Lösung noch nicht gelungen sein sollte. Eben dieß ist es ja, was den geistreichen Menschen vom gewöhnlichen unterscheidet, daß wir aus den Irrthümern des Ersteren in der Regel mehr lernen als aus den Wahrheiten des Andern; weil diese Irrthümer eben nicht aus willkührlichen Einfällen, sondern aus der Wahrnehmung wirklicher Schwierigkeiten entspringen, die der Scharfsichtigere entdeckt, während die Meisten an ihnen vorbeigehen, und weil auch ein verfehlter Lösungsversuch, von einem denkenden Kopf angestellt und folgerichtig durchgeführt, uns mittelbar, durch Aufdeckung eines falschen Wegs, auf den richtigen hinweist. Sodann läßt sich nicht läugnen, daß sich der Fichte'sche Socialismus, bei all seinen Mängeln, doch immer noch weit gesunder und besonnener zeigt, als die meisten von den späteren socialistischen Systemen. Diese gehen in der Regel von der Voraussetzung aus, daß das Eigenthum ein angeborenes Menschenrecht sei, und sie schließen nun aus der natürlichen Gleichheit aller Menschen, nach natürlichem Recht sollten alle einzelnen gleich viel Eigenthum haben. In Wahrheit ist aber jedes Eigenthum, ohne Ausnahme, Erzeugniß der Arbeit: selbst was mir vor den Füßen liegt, wird mein Eigenthum erst, wenn ich es aufhebe. Der Mensch hat daher von Hause aus gar kein Eigenthum, sondern nur die Fähigkeit, sich Eigenthum zu erwerben, und aus der natürlichen Rechtsgleichheit aller Menschen folgt nicht, daß allen gleich viel Besitz zukommt, sondern nur, daß allen in gleicher Weise das Recht zusteht, sich zu erwerben, was sie ohne Verletzung fremden Eigenthumsrechts erwerben können. Das Eigenthum selbst dagegen muß nothwendig ebenso un-

[1]) Vorlesungen von 1812. Nachg. W. W. II 528 ff. 542 ff.

gleich sein, als die Kraft, die Geschicklichkeit, der Fleiß, die Sparsamkeit und das Glück der Einzelnen, und diese Ungleichheit muß in demselben Maß zunehmen, wie die gesellschaftlichen Zustände sich verwickeln, und wie das angesammelte und sich forterbende Eigenthum, das Kapital, zur gewerblichen Macht wird. Dieß hat Fichte frühzeitig erkannt. Schon in der Schrift über die französische Revolution (S. 121) bemerkt er: „daß alle Menschen auf einen gleichen Theil Landes rechtlichen Anspruch haben und daß der Erdboden zu gleichen Portionen unter sie zu vertheilen sei, wie einige französische Schriftsteller behaupten, würde nur dann folgen, wenn jeder nicht blos das Zueignungs- sondern das wirkliche Eigenthumsrecht auf den Erdboden hätte. Da er aber erst durch Zueignung vermittelst seiner Arbeit etwas zu seinem Eigenthum mache, so sei klar, daß der, welcher mehr arbeitet, auch mehr besitzen dürfe, und daß der, welcher nicht arbeitet, rechtlich gar nichts besitze". Er verlangt deshalb auch vom Staat nicht, daß er allen seinen Bürgern den gleichen Besitz, sondern nur, daß er allen die gleiche Gelegenheit zum Erwerb verschaffe. Auch diese Forderung ist nun freilich unbegründet. Es ist unrichtig, daß das Eigenthumsrecht auf einem Vertrag beruht, da vielmehr jeder Eigenthumsvertrag jenes Recht schon voraussetzt. Es ist daher auch unrichtig, daß das Eigenthumsrecht erst im Staat entstehe, sondern der Staat findet es ebenso, wie die Unverletzlichkeit der Person und der Verträge, als ein natürliches Recht der Einzelnen vor, das er nicht zu schaffen, sondern nur zu ordnen und zu beschützen hat. Es ist endlich unrichtig, daß das Eigenthum in dem ausschließenden Recht auf eine bestimmte freie Thätigkeit besteht, es besteht vielmehr nur in dem Recht zum ausschließlichen Gebrauch einer bestimmten Sache: das Eigenthumsrecht des Schusters auf sein Leder besteht nicht darin, daß kein Anderer Schuhe machen darf, sondern darin, daß er sie nicht aus diesem Stück Leder machen darf. Ebendamit verlieren auch alle die Folgerungen, welche Fichte aus seinen Voraussetzungen ableitet, ihre Beweiskraft: sein ganzes socialistisches Gebäude ermangelt einer naturrechtlichen Grundlage. Daß seine Vorschläge ohnedem in jeder Beziehung unausführbar sind, daß sie allen gesunden volkswirthschaftlichen Grundsätzen widersprechen, daß sie einen Staat wirthschaftlich und moralisch zu Grunde richten, und ihn vorher noch in ein Zwangsarbeitshaus und

eine unerträgliche Polizeianstalt verwandeln müßten, ließe sich leicht zeigen. Nur um so näher liegt aber die Frage, was einen so scharfen Denker die Unhaltbarkeit seiner Voraussetzungen und die Unmöglichkeit seiner Ergebnisse, was einen so freisinnigen Mann das Despotische seiner Vorschläge übersehen ließ. Die Antwort wird uns theils durch die Persönlichkeit des Philosophen, theils durch sein System an die Hand gegeben. Durch jene: denn in Fichte's Charakter liegt überhaupt, wie schon früher bemerkt wurde, ein Zug von Unduldsamkeit und Herrschaft; je fester er von der Wahrheit seiner Ideen überzeugt ist, um so weniger kann er einen Widerspruch dagegen ertragen, um so lieber möchte er sie als allgemeines Gesetz, durch die Staatsmacht, durchführen; sein Liberalismus trägt, wie der gleichzeitige der französischen Revolution, das entschiedene Gepräge der Gewaltsamkeit, er gilt nicht dem Einzelnen, sondern dem Ganzen, nicht den Personen, sondern der Idee, und er bedenkt sich deßhalb nicht, die Personen zu dem, was ihm als vernunftnothwendig erscheint, zu zwingen. Durch dieses: denn ein Idealismus, wie der seinige, ist immer despotisch: die Bedingungen der Wirklichkeit sind für ihn nicht vorhanden, die Individuen haben dem System gegenüber kein Recht; Fichte verfährt in seiner Theorie aus ähnlichen Gründen absolutistisch, wie Plato, mit dem er auch wirklich theilweise schon durch seinen Socialismus, und durch spätere Vorschläge noch vollständiger zusammentrifft. Was die vorliegende Frage im Besonderen betrifft, so kommt in den Härten ihrer Lösung zunächst der Widerspruch zum Vorschein, in welchen sich Fichte durch seine mangelhaften Bestimmungen über das Wesen und die Aufgabe des Staats mit sich selbst verwickelt. Von der Voraussetzung ausgehend, daß der Staat nicht mehr sei, als eine Vereinigung zum Rechtsschutz, kommt er in der Folge zu der Ueberzeugung, er habe sich doch zugleich auch mit der Fürsorge für die Interessen seiner Angehörigen zu befassen. Weil er sich aber doch zugleich von jener Voraussetzung nicht loszumachen weiß, macht er nun die Interessen selbst zu Rechten und verlangt von dem Staate, daß er ihre Befriedigung ebenso erzwinge, wie er die Achtung der Rechte zu erzwingen verpflichtet und befugt ist. Es sind wenige anscheinend unverfängliche Sätze, aus denen sein Socialismus sich entwickelt, und eben darin liegt das Belehrende seiner Theorie, daß sie uns in ihrer Folgerichtig-

keit und ihrer streng wissenschaftlichen Haltung die Punkte, auf deren richtige Fassung es hier ankommt, und die möglichen Irrwege deutlicher, als die meisten verwandten Ausführungen erkennen läßt.

So weit aber Fichte in derselben thatsächlich über die Beschränkung des Staats auf den Rechtsschutz hinausgeht, so zeigt sich doch seine Staatslehre, so weit wir bis jetzt sind, ihrem Umfang nach in doppelter Hinsicht unvollständig: Darin nämlich, daß er die idealen Aufgaben so wenig, als die nationalen Bedingungen des Staatslebens beachtet. Noch in den Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, welche er im Winter 1804/5 in Berlin hielt, (WW. VII, 166 f.) erklärte Fichte: „die höheren Zweige der Vernunftcultur, Religion, Wissenschaft, Tugend, können nie Zwecke des Staates werden," weil sie in ihrem Wesen unabhängig von ihm seien, und er seinerseits, in seiner Eigenschaft als zwingende Gewalt, sich darauf einrichte, vollständig mit seinen eigenen Mitteln auszukommen. Und in denselben Vorlesungen (S. 212) antwortet er auf die Frage: wie es denn nun gehen solle, wenn ein Staat durch seine Fehlgriffe sich zu Grund richte: „Ich frage zurück: welches ist denn das Vaterland des wahrhaft ausgebildeten christlichen Europäers? Im Allgemeinen ist es Europa, insbesondere ist es in jedem Zeitalter derjenige Staat in Europa, der auf der Höhe der Cultur steht. Jener Staat, der gefährlich fehlgreift, wird mit der Zeit freilich untergehen, demnach aufhören, auf der Höhe der Kultur zu stehen. Aber eben darum, weil er untergeht und untergehen muß, kommen andere, und unter diesen Einer vorzüglich herauf, und dieser steht nunmehr auf der Höhe, auf welcher zuerst jener stand. Mögen dann doch die Erstgebornen, welche in der Erdscholle, dem Fluße, dem Berge, ihr Vaterland erkennen, Bürger des gesunkenen Staates bleiben; sie behalten, was sie wollten und was sie beglückt: der sonnenverwandte Geist wird unwiderstehlich angezogen werden und sich hinwenden, wo Licht ist und Recht. Und in diesem Weltbürgersinne können wir dann über die Handlungen und Schicksale der Staaten uns vollkommen beruhigen, für uns selbst und für unsere Nachkommen, bis an das Ende der Tage". Wir finden also in jenem Jahr noch bei Fichte zwei von den bezeichnendsten Zügen des damaligen Zeitgeistes beisammen: einerseits jene niedrige Ansicht vom Staate, welche die höheren geistigen und

sittlichen Interessen von seinem Wirkungskreis ausschließt: andererseits jene weltbürgerliche Geringschätzung der Nationalität und des Vaterlandes, welche uns bei mehreren von den ersten Geistern aus unserem Volke in einer für uns so befremdenden Weise entgegentritt, und eben nur aus den trostlosen politischen Zuständen und der allgemeinen Ertödtung des politischen Lebens in jener Zeit sich begreifen läßt.

Was den Philosophen über diese doppelte Beschränktheit hinausführte, war der Drang der Noth und die Schule der Erfahrung. Als sein Volk vom Feinde bedrängt war, da fühlte er, daß das Vaterland noch etwas anderes sei, als diese Erdscholle, und als der preußische Staat unter der Wucht des Eroberers zusammenzubrechen drohte, da wurde ihm klar, daß er noch eine höhere Aufgabe habe, und daß ihm durch andere Mittel geholfen werden müsse, als durch Gewerbepolizei und Rechtspflege. Kaum ein Jahr nach den kosmopolitischen Aeußerungen, als der Krieg des Jahres 1806 unheildrohend heraufzog, hören wir es ihn aussprechen [1]), daß es gar keinen Kosmopolitismus überhaupt geben könne, daß vielmehr in der Wirklichkeit der Kosmopolitismus nothwendig Patriotismus werden müsse; denn wer daran arbeiten wolle, daß der Zweck des menschlichen Daseins in der Menschheit verwirklicht werde, der müsse zunächst in der eigenen Nation an seiner Verwirklichung arbeiten; die eigene Nation aber sei für den Deutschen nur die deutsche, es gebe keinen besonderen preußischen Patriotismus, sondern nur einen deutschen. Als dann der Krieg wirklich ausbrach, erbot er sich, die preußische Armee ins Feld zu begleiten, um als Redner auf die Gemüther zu wirken. Nachdem endlich das Waffenglück gegen Preußen entschieden hatte, schloß er sich der Flucht des Hofes nach Königsberg an, und ging später nach Kopenhagen, um nicht unter französischer Herrschaft in Berlin leben zu müssen. In der Folge mußte er sich doch dazu entschließen; aber er kam nicht, um sich dem Sieger zu unterwerfen, sondern um ihn zu bekämpfen; er glaubte das sicherste Mittel zur Wiederherstellung des Vaterlandes zu kennen, und wie bei ihm immer Erkenntniß und Entschluß Eins war, so beschloß er, sofort und auf jede Gefahr hin an

[1]) In dem ersten der zwei Gespräche über den Patriotismus, welches im Juli 1806 geschrieben ist; Nachg. Werke III, 228 f. 232 f.

seine Verwirklichung Hand anzulegen. Während Berlin noch vom Feinde besetzt war, im Winter 1807/8, hielt er vor einer zahlreichen Zuhörerschaft, von französischen Aufpassern belauert, jene „Reden an die deutsche Nation“, welche als die erste offene Aufforderung zur Erhebung aus dem Unglück mit ihrer männlichen Kühnheit weit über die Grenzen seines Hörsaals und selbst Preußens hinaus eine elektrische Wirkung hervorbrachten. Daß sie der Sieger nicht verhindert und den muthigen Redner nicht verfolgt hat, könnte als ein Wunder erscheinen; es war aber wohl die bekannte napoleonische Verachtung gegen die Ideologen, welche diese Vorträge über Verbesserung der Erziehung, wie sie der Moniteur nannte, ungefährlich erscheinen ließ. Mochten die Deutschen nach ihrer Weise Metaphysik treiben: für das Reich des Weltbezwingers, schien es, sei davon nichts zu befürchten.

In diesen Reden macht nun Fichte den obenbezeichneten doppelten Fortschritt, daß er die höheren Bildungszwecke, und daß er die Nationalität in sein Staatsideal mitaufnimmt. Und zwar fällt beides jetzt für ihn schlechthin zusammen. Der Staat muß sich die sittliche Bildung zum höchsten Zweck setzen, weil nur durch sie Deutschland geholfen werden kann, und Deutschland muß wiedergeboren werden, weil sonst alle wahrhafte Bildung in der Welt aussterben würde. Noch drei Jahre zuvor, in den Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, hatte Fichte von seiner Zeit ein sehr unvortheilhaftes Bild entworfen. Er hatte sie in ihrer selbstgefälligen und selbstsüchtigen Aufklärung als das Mittelglied zwischen zwei Welten bezeichnet, der des dunkeln Vernunftinstinkts und derjenigen der selbstbewußten Freiheit; als die Epoche der Befreiung, nicht allein von der äußern Auktorität, sondern auch von der Botmäßigkeit des Vernunftinstinkts und der Vernunft überhaupt in jeglicher Gestalt; als das Zeitalter der absoluten Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit und der völligen Ungebundenheit ohne einigen Leitfaden; als den Stand der vollendeten Sündhaftigkeit. (WW. VII, 18). Die neuen Vorlesungen eröffnet er mit der Erklärung (ebd. 264 f.): sein Zeitalter mache mehr, als irgend ein anderes, Riesenschritte. Der Zeitabschnitt, den er vor drei Jahren geschildert, sei in Deutschland (er sagt nur: „irgend wo“) vollkommen abgelaufen und beschlossen. Die Selbstsucht habe hier durch ihre vollständige Entwicklung sich

selbst vernichtet, indem sie darüber ihr Selbst und dessen Selbständigkeit verloren habe. Erheben könne sich Deutschland aus diesem Zustand lediglich unter der Bedingung, daß ihm eine neue Welt aufginge und zwar eine solche, die der herrschenden Gewalt unvernommen bliebe. Diese neue Welt und ihren wahren Eigenthümer will er seinen Zuhörern, und in ihnen allen Deutschen, ohne Unterschied, zeigen, und die Mittel zu ihrer Erzeugung angeben. Er will sein Volk von dem Schmerz über den erlittenen Verlust zu klarer Besonnenheit und Betrachtung erheben, er will es lehren, sich durch diesen Schmerz zu Besinnung, Entschluß und That anspornen zu lassen; er will ihm die Wahrheit als unumstößliche Ueberzeugung einprägen, daß kein Mensch und kein Gott und keines von allen im Gebiete der Möglichkeit liegenden Ereignissen ihm helfen könne, sondern daß es selber allein sich helfen müsse, wenn ihm geholfen werden solle. In glühenden Worten wendet er sich an alle Deutschen, welchem Stamme sie angehören, an die Alten, wie an die Jungen, an die Geschäftsmänner, die Gelehrten, die Fürsten, die Bürger, er beschwört sie, einen letzten und festen Entschluß zu fassen, zu wählen zwischen der Knechtschaft und der Freiheit, der Ehre und der Schande, zu handeln, als ob jeder Einzelne allein da sei und Alles allein thun müsse, nicht von der Stelle zu gehen, ehe die Gewißheit des dereinstigen Sieges gewonnen sei. Wenn unser Volk dieses Entschlusses fähig sei und den rechten Weg einschlage, dann, ist er überzeugt, werde nicht allein Deutschland sich wieder erheben, sondern es werde überhaupt eine neue Weltzeit, ein besseres Zeitalter für die Menschheit anbrechen. So wird ihm gerade die tiefste Erniedrigung seines Volkes zum Anlaß der stolzesten Hoffnung; wie sich den Propheten des alten Bundes an die Zeiten des äußersten öffentlichen Unglücks die höchsten Erwartungen knüpften, so ist auch in ihm der Glaube an das Vaterland so unüberwindlich, daß ihm gerade seine politische Vernichtung zum Beweis einer sicher bevorstehenden Wiedergeburt dienen muß, in der von Deutschland das Heil der Welt ausgehe.

Näher stützt sich dieser Glaube auf die Ueberzeugung, daß die Sache der Menschheit unmöglich verloren sein könne, daß sie ihre geschichtliche Bestimmung erreichen müsse, so gewiß ein Gott sei und in der Geschichte regiere. Dieß vermöge sie aber nur durch ächte Bil-

dung, und eine solche könne von keinem andern Volk ausgehen, als dem deutschen. Die Deutschen allein — auf diese etwas zweifelhafte Deduktion gründet Fichte den Anspruch, welcher ihm in Wahrheit natürlich als patriotisches Postulat vor aller Deduktion feststeht — sie allein unter allen neueren Kulturvölkern haben ihre Sprache rein aus sich selbst und ihrem gemeinsamen Volksleben heraus stetig entwickelt, alle romanischen Stämme haben die ihrige erst durch Uebertragung einer fremden, und zwar einer selbst schon halb abgestorbenen Sprache erhalten; jene „reden eine bis zu ihrem ersten Ausströmen aus der Naturkraft lebendige", diese „eine nur auf der Oberfläche sich regende, in der Wurzel aber todte Sprache" (WW. VII, 325). Zwischen beiden findet daher in Betreff ihrer ganzen Bildung und Denkart, deren wichtigster Träger und Vermittler die Sprache ist, gar kein Vergleich statt. Nur bei den Deutschen greift die Geistesbildung in's Leben ein, bei den Andern geht jedes von beiden seinen Gang für sich fort. Jenen ist es mit aller Bildung rechter eigentlicher Ernst, diesen ist sie ein genialisches Spiel: diese haben Geist, jene zum Geiste auch noch Gemüth; jene treiben Alles mit redlichem Fleiß und Ernst, diese lieben es, sich im Geleise ihrer glücklichen Natur gehen zu lassen; bei jenen ist das Volk im Ganzen bildsam, und alle Bildung ist volksthümlich, bei diesen theilen sich die gebildeten Stände vom Volke und machen es zum blinden Werkzeug ihrer Pläne (S. 327 ff.). Nur bei den Deutschen findet sich noch Ursprünglichkeit und Liebe zur Freiheit, nur bei ihnen Glaube an Freiheit und an ein ewiges Fortschreiten unseres Geschlechts: alle ursprünglichen Menschen, wenn sie als Volk betrachtet werden, sind das Urvolk, das Volk schlechtweg, sind Deutsche. Alle dagegen, die sich darein ergeben, ein Zweites und Abgestammtes zu sein, ein bloßer Anhang eines ursprünglicheren Lebens, ein vom Felsen zurücktönender Nachhall einer schon verstummten Stimme, alle diese sind Fremde und Ausländer. „Was an Geistigkeit und Freiheit dieser Geistigkeit glaubt, und die ewige Fortbildung dieser Geistigkeit durch Freiheit will, das, wo es auch geboren sei und in welcher Sprache es rede, ist unsers Geschlechts, es gehört uns an und es wird sich zu uns thun. Was an Stillstand, Rückgang und Cirkeltanz glaubt, oder gar eine todte Natur an das Ruder der Weltregierung setzt, dieses, wo es auch geboren sei, und welche Sprache

es rede, ist undeutsch und fremd für uns, und es ist zu wünschen, daß es je eher je lieber sich gänzlich von uns abtrenne" (S. 374 ff.). Es wäre übel angebracht, hier mit dem Philosophen über die geschichtliche Richtigkeit seiner Behauptungen zu rechten: das gehört gerade zu seiner eigensten Natur, daß er sich bei dem Geschichtlichen als solchen nicht beruhigt, sondern je das Gegebene zur Darstellung eines allgemeinen Begriffs idealisirt; es hieße die Bedürfnisse jener Zeit verkennen, wenn man einem Fichte oder Arndt oder sonst einem von ihren Gesinnungsgenossen die nationale Selbstüberhebung verübeln wollte, die sich in ihren Schriften ausspricht: unser Volk hatte es in der That nöthig, daß es sich für mehr hielt, als es war, daß es nach dem Höchsten griff und das Größte sich zutraute, wenn es sich aus der tiefsten Entwürdigung auch nur zu dem erheben wollte, was es ohne alle Frage sein konnte. Und hiefür dient auch Fichte seine hohe Ansicht von den Deutschen. Weil das deutsche Volk das einzige wahrhafte Kulturvolk ist, weil Ursprünglichkeit und Freiheit, wahre Geistesbildung und Sittlichkeit, ächte Religiosität und Wissenschaft nur bei ihm zu finden sind, ist das Schicksal der Menschheit an sein Schicksal gebunden, und so unfehlbar die Menschengeschichte ihrem Ziele entgegenschreitet, so unfehlbar muß das Volk erhalten bleiben, das sie allein auf diesen Weg führen kann. Das Mittel zu seiner Erhaltung wird aber nur in dem liegen können, worin seine Größe und sein eigenthümlicher Vorzug überhaupt liegt. Die allgemeinste und planmäßigste Entwicklung der deutschen Eigenthümlichkeit, die Heranbildung des ganzen Volkes zur Freiheit, zur Selbstthätigkeit, zur Sittlichkeit, zu wahrhafter Erkenntniß und zu einem auf klarer Erkenntniß ruhenden Handeln — mit Einem Wort, eine durchgreifende, von festen philosophischen Grundsätzen geleitete, planmäßige Nationalerziehung der Deutschen ist das Heilmittel, welches Deutschland aus den Fesseln der Fremdherrschaft, unser ganzes Geschlecht aus der Gefahr des Verwilderns und Verkommens erretten soll. Die Philosophie, welche er dieser Volkserziehung zu Grunde gelegt wissen will, ist natürlich seine eigene; denn wie er in Kant den Begründer der wahren Philosophie verehrt, so ist er überzeugt, daß er selbst der Einzige sei, der Kant verstanden und sein Werk im rechten Sinn fortgesetzt habe; und wie er nun die praktische Bedeutung und Wirkung

der Philosophie überschätzt, so scheut er sich nicht, von jener allein wahren Lehre zu versichern, daß sie „die Schöpfung erst geendet, die Menschheit auf ihre eigenen Füße gesetzt und sie von aller Bevormundung durch das Ungefähr mündig erklärt habe“ [1]). Den richtigen pädagogischen Standpunkt aber, sich immer an die Selbstthätigkeit des Zöglings zu wenden, nichts bei ihm durch mechanisches Anlernen, Alles durch Anwendung und Entwicklung seiner eigenen Kräfte zu bewirken, hat zuerst, wie Fichte glaubt, Pestalozzi gefunden. Fragen wir weiter, wie sich Fichte's Forderung in einem Volke durchführen lasse, so verlangt der Philosoph hiefür eine durchgreifende Verdrängung der Familienerziehung durch die öffentliche. Als ihr letztes Ziel endlich und ihre unausbleibliche Folge betrachtet er eine Herrschaft des Lehrstandes, deren bestimmtere politische Form (Wahlmonarchie oder Aristokratie) ihm selbst zu überlassen sei. Es sind dieß ähnliche Vorschläge, wie die der platonischen Republik. Auch hier soll ja dem drohenden Untergang eines Volkes durch die Erziehung auf wissenschaftlicher Grundlage vorgebeugt werden; für diesen Zweck wird alle Staatsgewalt den Philosophen in die Hand gegeben, und mit dem Familienleben wird auch die Familienerziehung aufgehoben. Soweit der platonische Idealismus in seinem wissenschaftlichen Charakter von dem Fichte'schen abliegt, so nahe berührt er sich mit ihm in seinen politischen Ideen. Doch sind Fichte's Vorschläge theils an sich selbst maaßvoller als die platonischen, theils wird auch ihre Verwirklichung nicht von Zwang oder gewaltsamen Umsturz, sondern von der allmälig wirkenden Kraft der Ueberzeugung erwartet. In diesem Sinne war es, daß sich Fichte für die Stiftung der Berliner Universität begeisterte, zu deren eifrigsten Förderern er gehört hat: ein neues besseres Geschlecht sollte herangebildet, das deutsche Volk sollte durch Wissenschaft und Erziehung verjüngt werden; dann erst, glaubte Fichte, sei auf einen erfolgreichen Kampf gegen seine Unterdrücker zu hoffen. Die Generation, der er selbst angehörte, gab er verloren, nur für die kommende Zeit wollte er zu besseren Zuständen den Grund legen.

---

[1]) Gespr. üb. Patriot. Nachg. WW. III, 231. Aehnliches findet sich aber sowohl in den Reden an die deutsche Nation als anderwärts öfters.

Es war ein Glück für Deutschland, daß das Schicksal, gegen unser Volk gütiger als gegen die Griechen, mit seiner politischen Wiederherstellung nicht gewartet hat, bis die Ideen des Philosophen verwirklicht wären. Fichte selbst hat zwar diese Ideen nie aufgegeben; dieß hielt ihn aber natürlich keinen Augenblick ab, sich an dem Befreiungskampf des Jahres 1813 mit der vollen Entschiedenheit seines Wesens zu betheiligen. Auch durch persönliche Dienstleistung wünschte er, wie i. J. 1806, sich nützlich zu machen, indem er das Hauptquartier als Feldprediger begleitete; doch wurde dieses Anerbieten dießmal so wenig, wie früher, angenommen. Um so mehr suchte er durch Vorlesungen zu wirken, in denen er nach seiner Weise die augenblickliche Lage aus allgemeineren Gesichtspunkten zu betrachten, die nothwendigen Entschlüsse durch deutliche Begriffe zu befestigen, die Begeisterung über sich selbst aufzuklären und durch diese Selbstbestimmung zu veredeln sich bemühte. In den Vorträgen „über die Staatslehre oder das Verhältniß des Urstaates zum Vernunftreiche“ (Sommer 1813) werden nicht blos die früheren Gedanken über Nationalerziehung und Staatsverfassung, über das Ziel der Geschichte und die Bestimmung unseres Volkes (wie theilweise schon früher in der Rechtslehre von 1812) wiederholt, sondern sie werden auch durch Untersuchungen, welche sich unmittelbar auf die Zeitlage beziehen, erweitert. Fichte spricht über gerechten und unrechtmäßigen Krieg; er erkennt als einen gerechten allein den Volkskrieg, in dem es sich um die Erhaltung und die höchsten Güter einer Nation handelt; er fordert, daß in einem solchen Kriege schlechthin Alles geopfert, daß er von jedem Einzelnen und von dem Ganzen mit Anspannung aller Kräfte, als ein Kampf auf Leben und Tod, ohne Friede oder Vergleich geführt werde. Er spricht mit tiefer Verachtung von jener erbärmlichen Schwäche, welche früher Preußens jähen Fall herbeigeführt hatte; er verlangt, daß man die Charakterkraft und die Hilfsmittel des Feindes nicht unterschätze, daß man sich ihm gegenüber auf die äußersten Anstrengungen gefaßt mache. Napoleon ist ihm der Mann, in dem alles Böse, gegen Gott und Freiheit Feindliche, was seit Beginn der Zeit von allen Tugendhaften bekämpft worden, in dem aber auch alle Kraft des Bösen zusammengedrängt ist. Er ist eine Ruthe in der Hand Gottes, aber freilich nicht dazu, „daß wir ihr den entblößten

Rücken hinhalten, um vor Gott ein Opfer zu bringen, wenn es recht blutet, sondern daß wir dieselbe zerbrechen“ (WW. IV, 417 ff.). Alle Bestandtheile menschlicher Größe sind in ihm: der klarste Verstand, der unerschütterlichste Wille, die vollkommene Kenntniß der Nation, über die er sich der Herrschaft bemächtigt hat. Er wäre der Wohlthäter und Befreier der Menschheit geworden, wenn auch nur eine leise Ahnung ihrer sittlichen Bestimmung in seinen Geist gefallen wäre; jetzt ist er ihre Geißel. Von Einer großen Leidenschaft beherrscht, setzt er Alles für seine Herrschaft ein; alle Schwächen der Menschen werden seine Stärke: wie ein Geier schwebt er über dem betäubten Europa, lauschend auf alle falschen Maaßregeln und Schwächen, um flugschnell herabzustürzen und sie sich zu Nutze zu machen. Die Schwächen anderer Herrscher wandeln ihn nicht an; sein Leben und alle Bequemlichkeit desselben setzt er daran: er will Herr der Welt sein, oder nicht sein. Auf beschränkende Verträge läßt er sich nicht ein, Ehre und Treue sind für ihn nicht vorhanden; es giebt nichts, was ihm Einhalt thun kann, als eine Stärke, die der seinigen überlegen ist. Was bisher gegen ihn aufgetreten ist, hatte einen bedingten Willen, blos berechnende Klugheit; zu besiegen ist sein absoluter Wille nur durch einen absoluten Willen, seine Begeisterung für die Herrschaft nur durch die stärkere für die Freiheit (S. 426 ff.). So schildert Fichte den Gegner, und wer möchte läugnen, daß die Schilderung treffend ist, und noch heute durch Familienähnlichkeit überrascht? So faßt er die Aufgabe des großen Kampfes auf, und man wird ihm zugestehen müssen, daß er sein Ziel begriffen, daß er männlich dafür mitgewirkt hat. Sein Ende sollte er nicht erleben. Fichte's Gattin ward bei der Pflege von Verwundeten, zu der er selbst sie ermuntert hatte, vom Lazarethfieber ergriffen. Sie genas, aber sie trug die Krankheit auf ihren Mann über, der ihr am 27. Jan. 1814 erlag. Einen seiner letzten lichten Augenblicke hatte die Nachricht von Blücher's Rheinübergang und dem raschen Vordringen der Verbündeten in Frankreich verschönert. Er starb, wie sein Geistesverwandter Schiller, in voller Manneskraft und mit Plänen für bedeutende Arbeiten beschäftigt: er hatte das 52. Lebensjahr noch nicht vollendet. Aber fast möchte man das Geschick preisen, daß es ihm die Täuschungen der nächstfolgenden Periode er-

spart hat, daß er davon verschont blieb, die Früchte der herrlichsten Volkserhebung von dem Unverstand vergeudet, von der Erbärmlichkeit und der Selbstsucht vergiftet zu sehen; daß er die bittere Erfahrung nicht machen durfte, welche so manche von den Besten in Deutschland in einer traurigen Zeit der Reaktion gemacht haben: für die reinste und vollste Hingebung an die vaterländische Sache mit Zurücksetzung und Verfolgung belohnt zu werden. Nachdem er für sein Volk und für die Menschheit gelebt hatte, ist er noch in der Blüthezeit der vaterländischen Begeisterung in ihrem Dienste gestorben.

Sein philosophisches System ist schon längst von jüngeren und reiferen Leistungen überholt. Auch seine politischen Theorien werden so, wie er sie aufgestellt hat, keinen Anhänger mehr zählen. Aber noch lange Jahre wird man auch da, wo man ihm widersprechen muß, und vielleicht da gerade am Meisten, von ihm lernen können, und wenn der Schriftsteller je vergessen werden könnte, wäre immer noch der Mann werth, daß sein Andenken stets auf's Neue aufgefrischt werde. Die Menschen sind selten, welche das Gute so unverfälscht und kräftig wollen, wie Fichte; welche so ganz im Aether der Idee leben, die Bergluft der Freiheit so rein athmen; welche sich einer Sache so rückhaltslos hinzugeben, so rastlos in ihrem Dienst zu arbeiten, so furchtlos für sie einzustehen die Willensstärke besitzen. Mit einem solchen in Berührung zu treten, darf Niemand bereuen, und wer immer ihn unbefangen auf sich wirken läßt, der wird schließlich, wenn er von innerer Noth oder von äußerer Gewalt bedrängt ist, mit den Worten des Dichters dankbar und gekräftigt ausrufen können: „Weg die Fesseln! Deines Geistes hab' ich einen Hauch verspürt".